



Los inciertos parajes de una nueva geografía religiosa en América Latina

Rodolfo de Roux

► To cite this version:

Rodolfo de Roux. Los inciertos parajes de una nueva geografía religiosa en América Latina. L'ordinaire latino-américain, 2005, 200-201, pp.61-70. halshs-00143300

HAL Id: halshs-00143300

<https://shs.hal.science/halshs-00143300>

Submitted on 25 Apr 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Los inciertos parajes de una nueva geografía religiosa en América Latina¹

Rodolfo de Roux López

Mucho va de siglo a siglo. Actualmente casi todas las repúblicas latinoamericanas han dejado de ser oficialmente católicas ; y, si en 1970 el 95% de los latinoamericanos se declaraban católicos, hoy se calcula, muy aproximativamente, que entre el 15% y el 20% ya no lo son. Al comenzar el siglo XX la situación era totalmente diversa : el catolicismo era la creencia abrumadoramente hegemónica y la religión oficial en casi todos los países del área. Sin embargo, la institución eclesiástica se autopercibía como una ciudadela asediada por una hidra de tres cabezas llamadas Reforma (protestante y anglosajona), Revolución (francesa, mexicana, bolchevique) y Liberalismo (masón y positivista). Desde el « asedio », la Iglesia católica emprendió la reconquista del terreno perdido. La perspectiva del combate quedó elocuentemente planteada por un eminente jesuita colombiano :

Bien dijo quien dijo que el porvenir es de quien organice al pueblo. Si le organizamos para Cristo bajo la santa enseña de la cruz, según deseo del Papa, Cristo y su cruz bendita reinarán en el mundo ; si lo organizan los malos bajo sus satánicas banderas ¿quién pondrá un dique capaz de contener el avance formidable de esa ola funesta de errores y pasiones contra los sanos principios de religión y moral ?²

De la lucha victoriosa contra las « satánicas banderas » de la hidra tricéfala se esperaba el surgimiento de una « Nueva Cristiandad » en la que la Iglesia ocuparía nuevamente un lugar social central. Ya desde finales del siglo XIX y principios del

¹ Publicado en *L'Ordinaire latino-américain*, IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail, N°200-201, avril-septembre 2005, p. 61-70. El texto hace parte del número extraordinario

« Anniversaire: retour et projection » con motivo del número 200 de la revista.

² Jesús María Fernández, S.J., *La Acción Católica en Colombia*, Bogotá, Arboleda y Valencia, 1915, p.39.

XX, en reacción al liberalismo laicizante y a la aparición del socialismo, del comunismo y del anarquismo, había surgido un « catolicismo social » y a la par « integral », pues no se contentaba con el rol subalterno y marginal que le reservaba el Estado liberal a la Iglesia, sino que reivindicaba el derecho y el deber de modelar « íntegramente » la sociedad y el Estado, restaurando un orden social cristiano del que la Iglesia católica sería alma y cabeza. Para lograr su cometido, la Iglesia, con mayor o menor fortuna e intensidad según los países, desarrolló una militante « *Acción católica* » en el campo social y político. Aunque este catolicismo social comenzó según los países entre 1890 y 1930, en líneas generales los años decisivos fueron los de 1930-1940, cuando la Iglesia se propuso más decididamente construir una verdadera contra-sociedad a través de un « paralelismo católico » creador de sindicatos, universidades, colegios, escuelas, prensa y movimientos católicos de todo tipo.

La reconquista católica fue tan exitosa que en 1934, André Siegfried, calificado observador francés del mundo latinoamericano, no dudó en escribir que manifiestamente el protestantismo no tenía porvenir en un continente en el que el catolicismo era algo « permanente y, aun podría decirse, estatutario ».³ Para mediados del siglo XX la situación era tan promisoría que, desde el punto de vista vaticano, se vislumbraba a América Latina como el futuro « continente católico ». Y no era para menos. Basta considerar que si en 1939 los cuatro primeros países católicos eran Alemania (que comprendía entonces a Austria), Italia, Francia y España, actualmente lo son Brasil, México, Filipinas y EE.UU., seguido por Colombia. A ese cambio en la geopolítica divina contribuyó la « explosión demográfica » que a lo largo del siglo XX hizo pasar la población latinoamericana de 60 a 500 millones de habitantes. Se revolucionaron así las estadísticas del catolicismo, pues en ese inmenso territorio que va del Río Grande a la Patagonia vive ahora la mitad de los católicos del mundo. Sin embargo, la « evidencia católica » se ha hecho incierta en un continente que en el último tercio del siglo XX nos ha

³ André Siegfried, *Amérique latine*, Armand Colin, Paris, 1934, p. 162 y 164 (« un protestantisme [...] manifestement sans avenir dans un pareil environnement » ; « le fait du catholicisme comme permanent, statutaire même pourrait-on dire »).

deparado interesantes transformaciones del mapa religioso. Me concentraré en dos macroprocesos que considero altamente significativos. El primero, el movimiento de la *teología de la liberación*, que tuvo su momento de mayor visibilidad en las décadas de 1970 y 1980, pero que lejos está de haber desaparecido. El segundo, la extraordinaria expansión del *pentecostalismo*, que en los últimos treinta años ha erosionado la tradicional hegemonía católica.

Los ríos impetuosos de la liberación.

En la segunda mitad del siglo XX, Latinoamérica se convirtió en el «continente del futuro» para la Iglesia católica. Pero, cuando se recogían los frutos de la llamada «Nueva Cristiandad», ésta fue cuestionada desde el interior en la época crucial del Concilio Vaticano II. Este cuestionamiento fue particularmente incisivo entre 1962 y 1988, cuando se gestó y consolidó un significativo movimiento de cambio que, aunque minoritario dentro de la Iglesia, llevó a miles de católicos latinoamericanos a optar por compromisos político-religiosos revolucionarios que alcanzaron una resonancia mundial.⁴

Dicho cambio estuvo asociado al surgimiento de «comunidades eclesiales de base» (nueva forma de asegurar la Iglesia su presencia entre la población, sobre todo la más pobre) y a la formulación de una *teología de la liberación*, cuerpo doctrinal estructurado producido por una élite intelectual estrechamente vinculada a una realidad más amplia que se llamó *Iglesia popular*.⁵ Este proceso se dio en un contexto

⁴ Cf. J. Burdick y W.E. Hewitt (editores), *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*, Westport (Connecticut), Praeger, 2000. Sobre la proyección de la teología de la liberación en el África, en el Asia, en el mundo árabe cristiano y en el mundo islámico, véase Centre Tricontinental, *Théologies de la libération*, Paris, L'Harmattan, 2000. Sobre la proyección de la teología de la liberación en Asia y en los Estados Unidos ver, Christopher Rowland (editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, 1999 (edición española, *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000).

⁵ Para designar la globalidad del proceso (teoría y prácticas) parecería lógico utilizar el concepto de *cristianismo de la liberación* propuesto por Michael Löwy en su interesante escrito *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Felin, 1998. Sin embargo, el término que se ha impuesto es el de *teología de la liberación*, que recubre tanto la reflexión estrictamente teológica cuanto las prácticas de las que nace dicha reflexión: prácticas de

de (1) cambios externos al campo religioso (triunfo de la revolución cubana; fracaso de los *populismos* y del modelo *desarrollista* ; radicalización de las luchas sociales y multiplicación de focos guerrilleros en un contexto de *guerra fría*) y (2) de cambios en el interior del campo religioso, sobre todo católico (Concilio Vaticano II; reunión de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, en 1968).

En un continente donde la afiliación católica cobija a todas las clases sociales, el conflicto social abordado como un «conflicto de clases» agudizó la división existente (incluida la división religiosa) dentro de la supuesta homogeneidad de un «continente católico». La teología de la liberación fue acusada entonces de poner en peligro la unidad social y religiosa (por su énfasis en la oposición *opresores / oprimidos*) e inculpada de hacerle el juego al marxismo, calificado como ideología foránea y atentatoria contra la identidad católica del continente.

Al mismo tiempo que la teología de la liberación obtenía reconocimiento internacional, la situación política en Latinoamérica se deterioró en la década de 1970, cuando el subcontinente se cubrió de regímenes militares de *seguridad nacional* que trataron de controlar, en el seno de la misma Iglesia católica, las actividades consideradas subversivas. Tras los golpes de Estado en Brasil (9.04.1964) y en Argentina (28.06. 1966), vinieron los golpes de Estado en Bolivia (11. 08. 1971) y Chile (11. 09. 1973). A esto hay que añadir que los ya existentes regímenes militares dieron un giro a la derecha, como los del Perú (28. 08. 1975) y Ecuador (13. 01. 1976), sumándose a las antiguas dictaduras de Somoza en Nicaragua, Stroessner en Paraguay y Duvalier en Haití. En aquellos años, sectores progresistas de la Iglesia, se convirtieron en voceros de una sociedad civil amordazada y en refugio de militantes de izquierda perseguidos.

Por otra parte, los sectores conservadores de la Iglesia también se reagruparon y organizaron. En 1972 el episcopado católico eligió una nueva directiva para el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), que procedió a destituir de sus organismos a la mayoría de quienes pertenecían al movimiento de la teología de la

liberación de los oprimidos (luchas sociales), prácticas de las comunidades eclesiales de base. Incluso el término de *Iglesia popular* prácticamente ya no se utiliza.

liberación (TL), reemplazándolos por funcionarios conservadores. A partir del nombramiento de Juan Pablo II (1978), el Vaticano limitó el influjo de la TL mediante el control estricto de las «comunidades de base» y de los lugares de formación del clero y del laicado, los procesos de la Congregación para la Doctrina de la Fe contra conocidos teólogos⁶ y el nombramiento de obispos conservadores muchos de ellos miembros del *Opus Dei*, institución que durante el pontificado de Juan Pablo II consolidó su presencia en América Latina.

Argumentos justificatorios de las anteriores medidas de control fueron el mantenimiento de la unidad de la Iglesia, y la acusación a la TL de utilizar acriticamente el análisis marxista y de conceder excesiva importancia a la liberación sociopolítica con respecto a la liberación espiritual. En tal sentido se pronunciaron los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe -dirigida entonces por Joseph Ratzinger- *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (1984) y *Libertatis conscientia. Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* (1986).⁷

A los embates vaticanos se sumaron las marejadas de la historia reciente. En 1989, la caída del muro de Berlín quedó como símbolo del fracaso del socialismo real y del marxismo, que vio seriamente cuestionada su aptitud para describir el funcionamiento de las sociedades modernas, su capacidad predictiva y sus pretensiones como alternativa atractiva al capitalismo. A nivel latinoamericano la «transición democrática» de la década de 1980, que terminó con la ola de regímenes militares entonces existentes y reactivó los canales políticos normales de la sociedad civil, hizo menos evidente el rol «tribunicio» y profético que había cumplido el movimiento de la TL durante las dictaduras de *seguridad nacional*. Otros acontecimientos que tuvieron un impacto importante sobre la utopía de la teología de la liberación fueron la derrota de los *sandinistas* en Nicaragua (1990) y, en el terreno

⁶ Repercusión internacional tuvieron los casos del peruano Gustavo Gutiérrez en 1983-1984 y del brasileño Leonardo Boff en 1984-1985.

⁷ El segundo documento atenuó y, en parte, corrigió la condena emitida en el primero. Inclusive Juan Pablo II terminó por retomar en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (del 30.12.1987), dos conceptos fundamentales de la Teología de la liberación: la opción por los pobres y el discurso sobre las estructuras sociales de pecado.

eclesial, la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana (Santo Domingo, República Dominicana, 12 al 28.10.1992), donde fueron evidentes los avances del ala conservadora preocupada por promover una « Nueva Evangelización » del continente para hacerle frente al avance de las « sectas » religiosas y a la secularización de la sociedad.

A pesar de que ya no se está en el momento de auge de la TL, no hay que olvidar algunos de sus aportes que han contribuido a la transformación (al menos en algunos sectores de la población) de la cultura católica tradicional: la opción preferencial por los pobres, la relectura de la Biblia desde la perspectiva de la liberación sociopolítica y no solo espiritual, el interrogar permanentemente a la « ortodoxia » a la luz de la « ortopraxis », la reivindicación de la contextualidad (un *aquí* y *ahora* precisos) como consustancial al quehacer teológico, la insistencia en la necesidad de un compromiso ético-político para « hacer verdadera la fe » rompiendo así con un conservatismo social avalado por una aceptación providencialista de las injusticias. También, en lo que se refiere a ese ineludible compromiso ético-político, la TL ha significado, paradójicamente, una « liberación de la teología », al enseñar que la fe ilumina y motiva para asumir compromisos que se dan en una historia no determinada por el cristianismo y que, por consiguiente, no hay que deducir una política a partir de una síntesis teológica sino de un análisis de la realidad.

Por otra parte, me parece un hecho que quien estudie lo acontecido en América Latina en el último tercio del siglo XX se encontrará con la TL como un factor importante de lo que se llamó la « concientización y movilización de las masas » a través del desarrollo de organizaciones populares y la formación de miles de líderes que han seguido ejerciendo su influjo aun fuera de las estructuras eclesiales. La TL confirió además a las luchas populares nobleza religiosa y aura de eternidad al insistir en que la causa de la vida, de la justicia y de la libertad eran la « causa de Dios ». En estos momentos en los que asistimos al triunfo del « libre mercado », a la exaltación del más fuerte y a la apología de una implacable competitividad individual y colectiva, la TL mantiene en alto sus banderas de utopía al seguir afirmando que el futuro humano está en manos de los oprimidos y que hay

que continuar compartiendo sus luchas y esperanzas a fin de promover un clima de libertad y de solidaridad.⁸

Es indudable que el movimiento de la TL ha perdido fuerza y visibilidad. Pero todavía tiene influencia⁹ y continúa desarrollándose fuera de los seminarios, facultades de teología e institutos pastorales controlados por la autoridad eclesiástica. Los nuevos lugares de producción de la TL son ahora, por ejemplo, ciertos centros ecuménicos (como el DEI, Departamento Ecuménico de Investigación, en Costa Rica), grupos cristianos de base que continúan pidiendo un trabajo de reflexión y de formación teológica a partir de su realidad y experiencia, y aun universidades laicas (Leonardo Boff es profesor de ética en la Universidad de Río de Janeiro).

Ahora bien, si en las décadas de los setenta y los ochenta la TL privilegió el análisis de las estructuras sociales y la preocupación por el pobre como sujeto político y categoría socio-económica, desde los años noventa (con la crisis del socialismo y de las ideologías políticas) la TL se ha abierto más decididamente a los problemas culturales y ha considerado que el concepto de « pobre » debe incluir al negro, al indígena y a la mujer, no solo como subclases del proletariado sino también como grupos que tienen una identidad humana y cultural que no puede analizarse exclusivamente a partir de categorías político-económicas. Han comenzado así su reciente camino unas vertientes de teología indígena¹⁰, de teología negra¹¹, y de teología femenina o feminista de la liberación¹². También se está desarrollando una

⁸ Cf. Leonardo Boff, « Les noces d'argent de l'Eglise avec les pauvres. La Théologie de la libération », Bulletin DIAL, Paris, dossier n° 2267, 16-31 décembre 1998.

⁹ En las últimas elecciones presidenciales en el Brasil sus seguidores contribuyeron al nombramiento de Luis Ignacio « Lula » da Silva quien, una vez en el cargo, nombró como su asesor especial y como coordinador del Programa « Hambre Cero » a Frei Betto, fraile dominico y conocido teólogo de la liberación, quien había sido encarcelado y torturado durante la dictadura militar.

¹⁰ Cf. Alain Durand y Eleazar López Hernández (editores), *Sagesse indigène. La théologie indienne latino-américaine*, Cerf/DIAL, Paris, 2002.

¹¹ Cf. Edward Antonio, « Teología negra », en Christopher Rowland, *La teología de la liberación*, op. cit., pp. 94-123.

¹² Cf. Ivone Gebara, « Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de la libération », en Centre Tricontinental, *Théologies de la libération*, op.cit., pp. 225-241 ; Mary Grey, « Teología feminista : una teología de la liberación crítica », en Christopher Rowland, *La teología de la liberación*, op.cit., pp. 124-144.

reflexión teológica crítica sobre los problemas ecológicos¹³ y sobre los problemas campesinos, muy ligada a movimientos rurales como el de « Campesinos sin tierra » en el Brasil.

Los valles anchurosos del pentecostalismo.

Según el *World Missionary Atlas 1925* el número de protestantes en América Latina era entonces de 798.978. Se estimaba que aproximadamente la mitad de ellos correspondía a la migración protestante procedente de Europa o de los Estados Unidos, y que la otra mitad era el fruto del protestantismo misionero de cuño estadounidense.¹⁴ Cerca de 400.000 prosélitos después de 75 años de labor protestante era una cifra modesta y representaba una gota de agua en el océano del catolicismo latinoamericano. Sin embargo, a partir de la década de 1930 el protestantismo de origen estadounidense empezó a crecer de manera sostenida, y comenzó a convertirse en una preocupación seria para la Iglesia católica.¹⁵

El protestantismo, que durante un siglo había sido percibido como un cuerpo « extranjero » y había tenido dificultad para enraizarse entre el pueblo latinoamericano, iba a realizar un crecimiento espectacular en la segunda mitad del siglo XX con la eclosión del pentecostalismo que ha modificado ostensiblemente el rostro católico de América Latina.¹⁶ La Iglesia católica ya no logra regular con la

¹³ Leonardo Boff, « Ecologie-théologie: il n'y a pas de ciel sans terre », en Centre Tricontinental, *Théologies de la libération, op. cit.*, pp. 243-264.

¹⁴ Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 800 (original alemán, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978).

¹⁵ En 1925 había 240 templos protestantes, en 1961 su número se elevaba a 7.710. Y si en 1949 trabajaban en América Latina 3.821 misioneros protestantes extranjeros y 7.150 nacionales, para 1961 ya se contaba con 6.541 misioneros extranjeros y 34.547 nacionales. Cf. Prudencio Damboriena, *El Protestantismo en América Latina*, Bogotá, FERES, 1963.

¹⁶ La expansión pentecostal responde a las necesidades sicosociales de poblaciones cuyas estructuras sociales tradicionales se han resquebrajado y que están en búsqueda de un sentido a la existencia. Aunque dicha expansión va pareja con la expansión neoimperial de los Estados Unidos, esos movimientos pentecostales deben ser analizados antetodo en función de una realidad social en transformación, antes que como el fruto de un complot de los Estados Unidos, aunque hayan sido

misma eficacia (aunque se trataba, es cierto, de una eficacia relativa), las creencias y las prácticas religiosas de amplios sectores de la población. Esta pérdida de influjo se ha operado en favor de un universo religioso complejo dominado por los grupos pentecostales pero incluye también Iglesias históricas protestantes; movimientos religiosos de origen estadounidense (Mormones, Testigos de Jehová, Iglesia Adventista, Iglesia de la Cientología...); expresiones religiosas afroamericanas mezcladas con catolicismo popular (candomblé, umbanda, vudú, santería), grupos neo-orientales (Moon, Krishna...), movimientos mesiánicos organizados alrededor de personajes carismáticos (Luz del Mundo, Israelitas...); y cultos regionales en torno a mediadores autóctonos de lo sagrado (como el de María Lionza, en Venezuela, o el Niño Fidencio en el norte de México).¹⁷

Como se acaba de anotar, en esta evolución religiosa el mayor crecimiento corresponde a las Iglesias pentecostales que surgieron casi simultáneamente en Chile, Brasil y México en la década de 1910. En una segunda fase, el movimiento de conversión al pentecostalismo se aceleró en la década de 1950, cuando nuevas Iglesias autóctonas surgieron en las barriadas pobres de las grandes ciudades. Desde la década de 1980 está en curso una tercera fase, a la que se ha llamado *neopentecostalismo*. La caracteriza la aparición de grandes sociedades pentecostales capaces de manejar tanto los códigos populares de lo sagrado como los modernos medios de comunicación. Por eso se habla de Iglesias «electrónicas» o «televangélicas». De un proselitismo más agresivo, estas Iglesias neopentecostales saben adaptar sus métodos de evangelización a las exigencias de la sociedad de masas y reivindican sin complejos un lugar tanto en el ámbito religioso como en el de la vida social y política. La mejor ilustración del neopentecostalismo es la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, fundada en 1977 por Edir Macedo, un antiguo empleado de la lotería, en el depósito de una empresa de pompas fúnebres en bancarrota en un suburbio de Rio de Janeiro. Veinte años después, la Iglesia Universal del Reino de

utilizados, lo mismo que otras instituciones, para favorecer la hegemonía cultural estadounidense (no otra cosa hicieron españoles y portugueses con el catolicismo durante la época colonial).

¹⁷ Una estimulante interpretación sociológica de estos procesos de diversificación religiosa en, Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1997.

Dios reivindicaba más de tres millones de adeptos, estaba en camino de implantarse en medio centenar de países, contaba con 2500 templos y con un patrimonio estimado en más de 450 millones de euros.¹⁸

La amplia expansión de la Iglesia Universal del Reino de Dios¹⁹ no debe hacer perder de vista que el pentecostalismo engloba una constelación de grupos tan diversos como las Iglesias de filiación histórica pentecostal (Asambleas de Dios del Brasil, Iglesia metodista pentecostal de Chile), los mesianismos pentecostales endógenos (los Israelitas, en el Perú; La Iglesia de la Luz del Mundo, en México), las sociabilidades religiosas étnicas (como el pentecostalismo de los indígenas *toba* del Chaco argentino), los neopentecostalismos de las Iglesias urbanas de la clase media emergente (El Shaddai; Elim; Fraternidad cristiana, en la Ciudad de Guatemala; o la Iglesia « Onda de fe y amor » en Buenos Aires) y las Iglesias « electrónicas » brasileñas. Es en esta diversidad concurrencial donde reside la novedad religiosa de América Latina. Diversidad en la que junto a una proliferación de pequeños grupos autónomos con relación al catolicismo institucional, se da también la presencia de algunas grandes corporaciones que mobilizan millones de adeptos; como la Iglesia metodista pentecostal de Chile que reivindicaba más de un millón de miembros, o las Asambleas de Dios, que reivindicaban entre seis y nueve millones de fieles en el Brasil, según datos de 1996.²⁰

El éxito del modelo pentecostal es de tal envergadura que se ha producido una « pentecostalización » del universo religioso popular. Algunos han calificado el fenómeno como una « insurrección emocional » de los pobres en un gran movimiento de júbilo religioso que, en contraposición a la espiritualidad más « fría » del compromiso social de la teología de la liberación, subraya que sólo la

¹⁸ Bartolomé Bennassar y Richard Marin, *Histoire du Brésil*, Paris, Fayard, 2000, pp. 467-468.

¹⁹ Cf. A. Corten, J.-P. Dozon y A.P. Oro (bajo la dirección de), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Eglise universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, 2003.

²⁰ Para una visión global véase el interesante número sobre « Le pentecôtisme en Amérique latine » de la revista *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, nouvelle série, Paris, La Documentation française, janvier-mars 1997.

omnipotencia divina es capaz de cambiar al hombre y que únicamente el amor renovará al mundo.²¹

La expansión de las Iglesias pentecostales ha llevado, por otra parte, a la adopción de prácticas semejantes en el seno mismo de la Iglesia católica. El movimiento más significativo de este « pentecostalismo católico » es la *Renovación carismática* que, desde su nacimiento en 1967 en los Estados Unidos, ha conocido un rápido crecimiento; especialmente en el Brasil, donde en 1998 ya se había implantado en la mayoría de las diócesis, beneficiaba del apoyo de un número creciente de obispos y contaba con unos 8 millones de adeptos.

Todo este complejo universo religioso al que hemos aludido, encuentra su mayor expansión en dos espacios específicos : las barriadas urbanas pobres y los sectores rurales más desestructurados por la economía de mercado, en particular en regiones indígenas, como entre los mayas de Chiapas, los tobas del Chaco argentino, los mapuches del sur de Chile o las paeces y guambianos de Colombia. Pero tampoco es raro encontrar en fracciones de la clase media, como estudiantes universitarios de origen popular o profesionales en situación precaria, un público receptivo a los movimientos religiosos « orientales » o venidos de los Estados Unidos. También los pentecostalismos, religión rural y suburbana en sus comienzos, comienzan a ganar las clases medias. De manera que el universo religioso no católico se extiende más allá del mundo de los pobres; sin ser por ello el universo religioso de los sectores dominantes de las sociedades latinoamericanas. La eclosión de estos nuevos grupos religiosos les confiere, sin embargo, peso político : fue así como durante las décadas de 1970 y 1980, los pastores « evangélicos » fueron tratados con deferencia por parte de los regímenes militares deseosos de asegurar su legitimidad y que, en la década de 1990, fueron cortejados por todo tipo de organizaciones políticas en busca de votos. Los grupos evangélicos y pentecostales terminaron por fundar sus propios partidos para defender sus intereses. Se ha operado así una nueva confesionalización de la política. A partir de la segunda mitad de la década de 1980,

²¹ Cf. André Corten, *Le Pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 48.

centenares de fieles de pertenencia pentecostal o evangélica han sido elegidos como diputados, senadores y aun como presidentes (el pentecostal Jorge Serrano Elías, en Guatemala en 1991) o como vicepresidentes (el bautista Carlos García García en el Perú, en 1990); en octubre de 1996 el candidato pentecostal quedó en tercer lugar en las elecciones presidenciales en Nicaragua.

La formación de partidos confesionales evangélicos ha respondido al intento de desplazar a la Iglesia católica de su relación privilegiada como interlocutor religioso exclusivo del Estado, con el que éste último debía necesariamente negociar. Actualmente los Estados están confrontados a una nueva situación de pluralismo religioso y se ven obligados a identificar con precisión el universo de las organizaciones religiosas, que cuestionan fuertemente los privilegios de que gozaba la Iglesia católica en materia de subvenciones estatales, educación religiosa confesional en las escuelas públicas o capellanías en las instituciones públicas (ejército, hospitales). El peso de estos nuevos actores políticos llevó a que, en el proceso llamado de *transición democrática* de los años 1980 y 1990, se proclamara en las nuevas constituciones de numerosos países que se trataba de repúblicas multiétnicas y pluriculturales y no de «naciones católicas» (ése fue el caso en Guatemala, 1985; Nicaragua, 1987; Colombia, 1991; Paraguay, 1992; El Salvador, 1992; Perú, 1993; Bolivia, 1994; y Argentina, 1994), con lo cual se debilitaron los lazos privilegiados que en muchas partes existían entre Iglesia católica y Estado.

Por su parte la Iglesia católica ha reafirmado el «nexo intrínseco» entre catolicismo y nacionalismo, y ha revitalizado sus asociaciones de laicos como los Legionarios de Cristo o el Opus Dei. Se asiste igualmente a la revalorización de un catolicismo devocional que había sido minimizado por el clero inspirado en las orientaciones del Concilio Vaticano II (1962-1965). Se vuelven así a privilegiar los santuarios, las peregrinaciones, la veneración de las imágenes, y todo tipo de devociones tradicionales. Las dinámicas en curso de revitalización de la religión popular (católica y no católica) no parecen poder considerarse como un cambio religioso significativo pues lo mismo ha sucedido en el pasado. En cambio sí es una innovación mayor la pluralidad sin precedentes de organizaciones religiosas rivales

que han puesto fin a un monopolio religioso plurisecular de la Iglesia católica. Esta, sin embargo, continúa siendo hegemónica y afina sus estrategias y organiza sus huestes para la reconquista del terreno perdido. Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* (22 de enero de 1999) señaló las grandes pautas de esa « Nueva Evangelización » del continente en una óptica semejante a la del viejo ideal de « Nueva Cristiandad ».²²

En la *Ecclesia in America* se identifican una serie de problemas que aquejan a las sociedades latinoamericanas. Se señalan también las acciones pastorales que se han de realizar para una recatolización de la sociedad bajo la guía del magisterio eclesiástico – al que se encarga de difundir la sana doctrina religiosa (catecismo) y social (doctrina social de la Iglesia)-, y se urge la formación de dirigentes laicos que se encarguen de la « transformación (católica) de las realidades terrestres ». En resumidas cuentas, la Iglesia católica busca consolidar su presencia ofreciendo un catolicismo de certezas con fuerte espíritu de cuerpo, apoyando el desarrollo de « comunidades emocionales » (por ejemplo, los grupos carismáticos) que frenen el avance de las « sectas », y ganando credibilidad social por su crítica al modelo neoliberal. Hay que tener presente que la « retirada » neoliberal del Estado le abre espacios a los movimientos católicos para actividades sociales « políticamente correctas », caracterizadas por una « solidaridad » y un « amor ni exclusivo ni excluyente hacia los pobres »²³ muy alejado de las posiciones radicales del cristianismo de la liberación de los años 70 y 80.

Las ínsulas extrañas de la secularización.

Los cambios en la geografía religiosa también incluyen dinámicas de *secularización*, entendida ésta como un proceso cultural de progresiva

²² Puede verse el texto integral de la *Ecclesia in America* en : www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_ip-ii_exh_20011999_ecclesia-in-america_sp.html-101k

²³ Son palabras de la *Ecclesia in America*.

marginalización y privatización de las prácticas y de las creencias religiosas. Recordemos que en América Latina, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, las élites liberales en el poder trataron en diversas ocasiones de imponer una *laicización* del Estado²⁴ que buscaba disminuir el poder y la influencia de la Iglesia. Estos intentos –altamente conflictivos– tuvieron un éxito variable debido a que se trataba de una laicización forzosa de sociedades no secularizadas, en las que la Iglesia católica era abrumadoramente hegemónica. Ahora bien, como acabamos de exponer, la hegemonía de la Iglesia católica se ha erosionado seriamente facilitando una generalizada y pacífica separación entre Iglesia y Estado, y la adopción constitucional del principio de neutralidad del Estado en materia religiosa.

Por otra parte, aunque los referentes religiosos continúan siendo importantes para la mayoría de la población latinoamericana, es indudable que también se ha dado un avance de la *secularización*. Una encuesta a nivel mundial promovida por el Consejo Pontificio para la Cultura y presentada en su Asamblea Plenaria del 11 al 13 de marzo de 2004 dedicada al tema de « La fe cristiana en el inicio del nuevo milenio y el desafío de la no creencia y de la indiferencia religiosa »²⁵, señala que si el ateísmo militante está en retroceso, la indiferencia religiosa y el ateísmo práctico están aumentando particularmente en Europa, en países como Holanda, Francia y Bélgica. Pero en América Latina, según la misma investigación, Brasil y Chile son países en los que el 10 por ciento de los habitantes declaran que no tienen religión. Más sorprendente aún es que en Colombia, país en el que hace solo treinta años más del 95% de la población se declaraba católica, los hallazgos del Estudio Colombiano de Valores (ECV) confirman en el 2004 que la increencia y la indiferencia religiosa ya están presentes entre los colombianos. Cuando se les pregunta a los encuestados si pertenecen a algún grupo religioso, sólo 66,9% dicen que al católico romano, un 5,2%

²⁴ A diferencia de la secularización, al hablar de laicización nos referimos a un proceso de larga duración en el que se oponen la Iglesia y el Estado, buscando éste disminuir el poder y la influencia de aquella. Véase el análisis de los casos de México, Colombia, Argentina, Uruguay, Bélgica, Francia, Italia y España, en Jean-Pierre BASTIAN (coordinador), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Khartala, 2001, 322 p.

²⁵ Sobre dicha Asamblea y encuesta, véase el site internet del Conseil Pontifical de la Culture : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040308_plenary-assembly_sp.html

se declara protestante o evangélico, y el 22,4% dicen no pertenecer a ningún grupo religioso.²⁶ Además casi la mitad de los encuestados, el 47,7%, dice que sus hijos no necesariamente tienen que creer en Dios.²⁷

La secularización en curso es considerada por el Vaticano como el fruto envenenado de la larga lista de los « errores modernos » : comenzó con la *Reforma* protestante, continuó con la *Ilustración*, condujo a la apostasía social y política de la *Revolución francesa*, prosiguió con el liberalismo, el socialismo, el comunismo y con el actual secularismo. Cada anillo de esta cadena ha ampliado el espacio de autonomía de los individuos con relación a lo religioso en todos los aspectos de la vida individual y colectiva, lo cual se ve por los pontífices como un funesto error. A esta voluntad de sustraerse de la dirección eclesiástica en la organización de la sociedad se le atribuye igualmente el agravamiento de guerras, revoluciones, pobreza y desequilibrios sociales de todo tipo. Y se saca la conclusión ineluctable : solamente la restauración de una « nación católica » -en la que la jerarquía eclesiástica recupere el derecho de fijar los principios constitutivos y las normas fundamentales de la vida colectiva- puede conducir a un orden social pacífico, próspero y feliz.

Esta oposición de fondo al fundamento de la modernidad –interpretada como la autonomía de la organización política y social con respecto a las directivas eclesiásticas- no le ha impedido a la Iglesia aceptar una obligada modificación de sus relaciones con unos Estados que ya no se proclaman católicos. Pero la laicidad del Estado y la secularización de la sociedad siguen siendo consideradas por el magisterio papal como elementos principales de una modernidad temida. Si después del *aggiornamento* emprendido por Juan XXIII y proseguido por el Concilio Vaticano II, el papado ha renunciado a fijar las modalidades, las normas constitucionales y las estructuras de la organización social como lo hacía en el pasado, la Iglesia no ha abandonado la voluntad de determinar « los principios y los

²⁶ Lo que no necesariamente significa increencia o indiferencia religiosa pues también aumenta el « creer sin pertenecer », o sea la desconfesionalización de la creencia personal y el rechazo a toda forma de institucionalización, lo que da lugar a los fenómenos de « religión a la carta ».

²⁷ Resultados de la encuesta en Revista *Semana*, Bogotá, abril 5 de 2004 (versión internet en <http://semana.terra.com.co/opencms/opencms/Semana/index.html>).

finés » de la vida colectiva, ni ha renunciado a reconstruir en América Latina « naciones católicas » sometidas en última instancia a las orientaciones de la jerarquía eclesiástica. Si tal pretensión es ya un imposible histórico solo el futuro lo dirá.

RESUMEN :

Se está modificando de manera notable no solo la geografía religiosa sino también el mapa político y cultural de América Latina con la erosión de la tradicional hegemonía católica confrontada a sus crisis internas, a las dinámicas de laicización de los Estados, a la secularización social y, sobre todo, a la creciente diversificación de la oferta religiosa —en particular con una espectacular expansión del pentecostalismo en los últimos años—.